

Andrea Le Moli

*Verità, trascendenza, differenza*  
*Un percorso heideggeriano*

## 1. La connessione originaria tra verità e trascendenza

E' ampiamente noto, tra gli interpreti, come la connessione tra «verità» e «trascendenza» sia un tratto che specifica il pensiero heideggeriano in un momento chiave della sua elaborazione, vale a dire lungo quel percorso che a partire dalla metà degli anni '20 incrocia, e per molti versi struttura, l'esperienza teorica di *Essere e tempo*<sup>1</sup>.

E' forse meno noto come, nel prosieguo di questo cammino di pensiero, tale connessione venga riconfigurata a partire da un'esigenza di redistribuzione dei rapporti interni ai suoi elementi che conduce ad una sua prima destrutturazione, ed infine alla sua vera e propria «revoca».

Tale disparità è dovuta al fatto che l'esigenza di ristrutturare la connessione in funzione di un mutato atteggiamento di pensiero non viene proclamata da Heidegger con la stessa forza con cui aveva invece affermato la centralità di un legame che doveva spiegare la costituzione originaria della vita ed esperienza dell'uomo, in un periodo in cui queste problematiche erano ancora al centro del suo interesse. Tuttavia, se si analizza quel mutamento di prospettiva conosciuto come «svolta» (*Kehre*)<sup>2</sup>, i segnali che autorizzano a guardare alla questione nei termini di una progressiva messa in discussione di questo legame sono parecchi.

Il primo, e più importante, corrisponde al corso che i concetti di «verità» e «trascendenza» attraversano, nella loro interna connessione, dagli anni dell'insegnamento marburghese di Heidegger (1923-28) al 1929, anno in cui il ritorno a Friburgo si accompagna alla pubblicazione del trattato *Dell'essenza del fondamento*.

Se infatti quest'ultimo è il testo in cui il legame tra i due concetti si presenta nella sua forma più forte, esso è anche il punto a partire dal quale Heidegger inizia a ripensare il senso della connessione in direzione di quel superamento che sarà sancito esplicitamente nel trattato *Contributi alla filosofia (dell'evento)*<sup>3</sup>.

Lo scritto del 1929 può allora essere considerato, per un verso, il culmine di un processo di stringenza della giunzione teorica tra due concetti che, da sempre centrali nella riflessione filosofica, non sarebbero mai stati, a parere di Heidegger, esaminati nella loro dimensione originaria di correlazione; per l'altro la prima manifestazione dello sfilacciamento di un vincolo relazionale che, dopo il 1929, non sarà più riproponibile integralmente.

Per capire in che modo, più precisamente, il trattato *Dell'essenza del fondamento* ricopra questo duplice (e apparentemente ambiguo) ruolo, occorre ripercorrere il tratto storico che ad esso conduce.

Il percorso che negli anni '20 conduce Heidegger ai concetti di «verità» e «trascendenza» parte anzitutto dal tentativo di ricostruire l'unità semantica a partire dalla quale la dispersione storica dei loro significati ha avuto luogo.

Significative per illuminare questo modo di procedere sono le analisi sul modo in cui il concetto «tradizionale» di verità come «verità logica» (verità dell'asserzione o verità del giudizio) si dimostra fondato su un orizzonte che rimanda alla dinamica dell'essere-nel-mondo come ad una dimensione di originaria «apertura» prelogica e precategoriale, al cui interno l'uomo si scopre sempre già in rapporto e in connessione strutturale con altri enti<sup>4</sup>. Ma altrettanto significativo (e forse meno attenzionato dalla critica) è il modo in cui

---

<sup>1</sup> Cfr. sul tema, tra gli altri, M. A. Sicheneder, *Transzendenz und Wahrheit*, diss. Bonn 2000; M. Enders, *Transzendenz und Welt: das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1999; Id., *Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext*, in «Theologie und Philosophie» (73) 1998, pp. 383-404; M. Zarader, *Être et transcendence chez Heidegger*, in «Revue de Metaphysique et de morale» (86) 1981, pp. 398-320.

<sup>2</sup> Intendiamo qui con «svolta» (*Kehre*) il concetto sotto cui Heidegger iscrive tanto la sua riconsiderazione critica, operata a partire dai primi anni '30, dell'impianto teorico che culminava in *Essere e Tempo*, quanto l'esigenza, già latente nell'opera del 1927, di dare una nuova direzione al problema della centralità del soggetto umano (esserci) nel processo di costituzione dell'esperienza e del senso.

<sup>3</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), Gesamtausgabe Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, hrs. v. F.-W. v. Herrmann (d'ora in avanti GA 65); destinato dallo stesso Heidegger a rimanere inedito e ad essere pubblicato solo nel 1989, per il centenario della sua nascita. N. B.: Dopo la prima volta, tutti i testi di Heidegger saranno citati con il numero del volume della *Gesamtausgabe* cui corrispondono seguito dal numero di paginazione dell'edizione tedesca e tra parentesi (ove disponibile) da quello dell'edizione italiana, anche qualora la nostra traduzione dovesse discostarsene.

<sup>4</sup> Paradigmatico al riguardo il percorso che va dalle riflessioni condotte da Heidegger nel corso di lezioni del 1925/26 su *Logica il problema della verità* alle analisi contenute nel § 44 di *Essere e tempo*.

il concetto «metafisico» di «trascendenza» viene approfondito e ricondotto alla sua dimensione originaria di significatività dalla seconda metà degli anni '20 fino alle soglie di quella che Heidegger stesso qualifica come «svolta» e che coincide con un ripensamento globale di tutte le strutture che avevano, fino a quel momento, articolato il progetto dell'«ontologia fondamentale».

Caratteristico del modo in cui la trascendenza appare lungo tutto il corso del pensiero heideggeriano negli anni '20 è di rappresentare l'articolazione di quella «comprensione dell'essere» che costituisce la struttura generale dell'esperienza umana. In questo senso le riflessioni che da *Essere e tempo* (redatto tra il 1926 e il 1927) culminano ne *L'essenza del fondamento* (composto nel 1928 e pubblicato nel 1929) esplicitano un senso del «trascendere» come movimento dell'«oltrepassare» (*übersteigen*) in virtù del quale, in ogni comportamento significativo all'interno del mondo, l'esserci (l'uomo) è sempre già «oltre» (*über*) il piano della datità immediata di ciò che gli sta davanti in direzione di un riferimento (*Bezug*) a un contesto più generale di senso che solo gli consente un comportamento significativo rispetto ad un ente determinato.

L'istituzione in questo senso di un preciso nesso tra la «verità», intesa come possibilità da parte dell'esserci di incontrare o far esperienza di qualcosa come dotato di senso all'interno di una apertura significativa più generale (il «mondo») e la «trascendenza», concepita come la capacità che permette a questo esserci di oltrepassare la datità immediata di ciò che è «semplicemente presente» (*Vorhanden*) in direzione di questa dimensione «ulteriore» di significatività, è uno dei risultati teoreticamente più forti della riflessione condotta da Heidegger lungo tutto il periodo del suo insegnamento marburghese (1923-1928).

Questo nesso assume progressivamente la forma di una vera e propria identificazione strutturale tra la «verità» come «apertura di un mondo» e la «trascendenza» come il movimento stesso in forza di cui questa apertura si produce nell'orizzonte di comprensione di quel particolare ente che è l'esserci.

Nella misura in cui la capacità di trascendenza dell'esserci si precisa, infatti, ad esempio nel contesto di analisi che sviluppano ancora la matrice fenomenologica husserliana, come la possibilità di «oltrepassare» le datità singole immediate della percezione perché «appaia» o «venga incontrato» non già una rapsodia caotica di dati percettivi, ma un «ente» dotato ogni volta di un significato o di un «senso», essa si traduce nella impossibilità di incontrare alcunché se non a partire dalla sua sempre già avvenuta collocazione all'interno di una rete globale e già costituita di significatività, ossia in base alla sua appartenenza ad un contesto generale di senso anch'esso in qualche modo «trascendente», perché dotato dei caratteri dell'antioriorità, della totalità e dell'eccedenza.

L'esperienza significativa di un «qualcosa», ossia il generarsi di un significato ontico (di ogni esperienza concreta di «senso») accade infatti ogni volta come nodo e intreccio locale di una rete globale (ontologica) di significatività determinata storicamente che ne costituisce sfondo e condizione di possibilità: il mondo. Nell'articolazione della struttura che determina ogni significatività dell'esperienza (la comprensione dell'essere), quest'ultima si presenta come una sorta di «unità sintetica originaria» tra un versante ontico (empirico) ed uno ontologico (metempirico) la cui possibile «differenziazione» (*Unterscheidung*) è ciò che in ultimo rende realmente possibile qualcosa come un'esperienza di senso.

Proprio la nozione di «differenza ontologica» viene a questo punto introdotta da Heidegger come appropriazione teorica esplicita di quella dinamica della trascendenza che ha luogo nella comprensione d'essere come tale. Ciò accade più precisamente in quanto la comprensione dell'essere si articola esplicitamente come un «oltrepassamento» dell'ente in direzione del suo essere. In questo modo, la «verità» originaria dell'esperienza corrisponde al meccanismo «differenziale» che articola l'«apertura» di un «mondo», ossia di una totalità significativa di rimandi in relazione reciproca al cui interno solo è possibile incontrare «enti». Identificare l'apertura con la «verità» vuol dire allora anzitutto concepire l'esperienza come uno spazio che si libera in corrispondenza dell'estensione dell'esserci «oltre» (*trans*) ciò che è immediatamente presente e il «significato» come una dinamica che si genera nella misura in cui l'uomo ne è sempre già «al di là», non ne può avere comprensione immediata ma deve sempre fare riferimento a strutture generali di senso al cui incrocio solo è possibile che ogni volta un determinato significato si produca.

Questo vuol dire concepire il mondo e l'esperienza significativa che in esso si produce (la «verità») in qualche modo come uno spazio aperto *dalla* trascendenza, ossia come la liberazione di un'apertura scaturita dal movimento del trascendere, dell'oltrepassare l'immediatezza (*Vorhandenheit*) dell'ente da parte dell'uomo.

Negli anni '20, la connessione tra «verità» e «trascendenza» può essere dunque considerata il fulcro di ogni rappresentazione dell'esperienza che intenda considerare, in qualche modo ancora a livello *trascendentale*, le strutture che ne fondano la significatività. Se è infatti l'apertura di questa relazionalità originaria tra significato ontico e orizzonte ontologico a qualificare l'esperienza umana come un'esperienza di «senso», questa stessa si individua unicamente a partire dallo «stare» in essa da parte di quell'ente che non

si limita ad orientarsi in modo significativo nel proprio ambiente ma che è in grado di esibire e isolare, a livello «trascendentale», la struttura dinamica che glielo consente. E' in questa chiave che la riflessione sulla costituzione originaria dell'esperienza come trascendenza (essere-nel-mondo) esordisce in *Essere e tempo*.

## 2. Verità, trascendenza ed esperienza da «Essere e tempo» ai «Problemi fondamentali della fenomenologia» (1926-1927)

Nell'opera del 1927 (la cui stesura copre buona parte del 1926 e si conclude nei primi mesi dell'anno seguente) il «problema della trascendenza» emerge anzitutto in quel movimento ermeneutico cui abbiamo accennato: in primo luogo Heidegger analizza il modo in cui una certa tradizione metafisica ha assegnato all'essere stesso il carattere del *transcendens* per lumeggiare, subito dopo, una possibilità di leggere quest'assegnazione in modo radicalmente alternativo rispetto alla tradizione:

L'«essere» è il concetto «più generale»: *to on esti katholou malista panton*. Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. «Una comprensione dell'essere è già ogni volta inclusa in tutto ciò che si coglie dell'ente». Ma la «generalità» dell'«essere» non è quella del *genere*. «Essere» non definisce la regione suprema dell'ente, nella misura in cui questo è articolato concettualmente secondo genere e specie: *oute to on genos*. La «generalità» dell'essere «oltrepassa» («übersteigt») ogni generalità nel senso del genere. «Essere» è, secondo la caratterizzazione dell'ontologia medievale, un *transcendens*. [...] L'essere come tema fondamentale della filosofia non è un genere di un ente, e pure riguarda ogni ente. La sua «universalità» deve essere cercata più in alto. Essere e struttura d'essere stanno al di là (*über... hinaus*) di ogni ente e di ogni possibile determinatezza essente di un ente. *L'essere è il transcendens* puro e semplice (*das transcendens schlechthin*). La trascendenza dell'essere dell'esserci è una trascendenza speciale nella misura in cui in essa risiede la possibilità e la necessità della più radicale *individuazione*. Ogni schiusura dell'essere come del *transcendens* è conoscenza *trascendentale*. La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è *veritas transcendentalis*<sup>5</sup>.

Entrambi i riferimenti sono ancora criptici, dal momento che il primo si trova praticamente all'inizio dell'opera, l'altro non ha ancora visto esprimersi l'intera connessione strutturale dei concetti che in esso rientrano. Per noi, che li leggiamo alla luce di tutto ciò che ne segue, la questione appare già articolata in una complessità che verrà chiarita solo in conclusione della sezione pubblicata di *Essere e tempo*. Il concetto di trascendenza sarà infatti oggetto di trattazione specifica nelle sottosezioni b) e c) del § 69, che ha per titolo «La temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza del mondo».

Lo spostamento teorico che si verifica in queste sezioni è la conversione del problema della possibile trascendenza dell'«essere» (in senso tradizionale) in quello della trascendenza del «mondo». Nel § 69 la trascendenza viene tematizzata a partire dalla cosiddetta «unità estatica della temporalità», vale a dire da quella struttura dell'essere «oltre sé» (*Ausser-sich*) nell'unità molteplice di presente, passato e futuro che rappresenta «la condizione di possibilità perché possa esserci un ente che esista come il suo «Ci»<sup>6</sup>, ovvero perché sia possibile qualcosa come «l'essere-nel-mondo» in generale<sup>7</sup>. In questo senso il fenomeno della trascendenza è anzitutto riferito al «mondo» in quanto, come nella tradizione metafisica (solo in un senso esattamente rovesciato), è il «mondo» cioè che in primo luogo ed essenzialmente «trascende»:

L'analisi tematica della costituzione temporale dell'essere-nel-mondo conduce alle questioni: in che modo è possibile in generale qualcosa come il mondo, in che senso è mondo, che cosa è e come trascende il mondo, in che modo è connesso l'ente intramondano, «indipendente», con il mondo trascendente?<sup>8</sup>

Il riferimento è al fatto per cui (come emerge implicitamente dalla sottosezione successiva) il rapporto con un ente è possibile solo a partire dal previo svelamento di un contesto significativo di rapporti che ha il carattere della totalità e dell'interezza (*Ganzheit*) e che, in quanto tale, trascende ogni ente singolo. Questo contesto significativo è appunto ciò che diciamo «mondo».

All'interno della medesima sottosezione, tuttavia, quando la trascendenza del mondo venga riguardata dal punto di vista dell'ente nella cui capacità di comprensione questa apertura si produce, ad essa corrisponde un altro movimento, che appare più nella forma di un «atto» in qualche modo ancora «soggettivo», perché portato a compimento da quell'ente che, almeno fino al 1929, Heidegger chiamerà, in maniera non sempre

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), ora in Gesamtausgabe Bd. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann (d'ora in avanti GA 2), pp. 4 e 51; trad. it. di A. Marini *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, p. 25 e 123.

<sup>6</sup> GA 2, 463 (985)

<sup>7</sup> Cfr. GA 2, 464 (986): «Solo dal radicamento dell'esser-ci nella temporalità diviene comprensibile la *possibilità* esistenziale del fenomeno che all'inizio dell'analitica dell'esserci avevamo reso noto come [sua] costituzione fondamentale: l'*essere-nel-mondo*».

<sup>8</sup> GA 2, 465 (987).

esente da ambiguità, tanto «esserci» quanto «soggetto». E' in questo senso che la sottosezione a) parlerà specificamente di una «trascendenza dell'esserci» (*Transzendenz des Daseins*) che deve già sempre stare a fondamento (*zugrundeliegen*) di ogni comportamento all'interno del mondo<sup>9</sup>.

La struttura complessa dell'essere-nel-mondo descrive così, a seconda del punto di vista da cui la si interroghi, *più* traiettorie di trascendenza.

Vista dal lato dell'esserci, la trascendenza coincide con il suo essere già sempre «oltre» il dato immediato della manifestazione presso un contesto globale di senso (il mondo, anch'esso a sua volta «trascendente» le singolarità ontiche). Questo, a sua volta, consente di rappresentarsi un senso generale d'essere, anch'esso «trascendente» rispetto al dato singolo e in virtù del quale ogni ente concreto può manifestarsi ed essere così «incontrato». Ciò vorrà dire, in definitiva, articolare la possibilità di fare in generale esperienza di un «ente» sulla base del fatto che questo sia in qualche modo già da sempre scoperto nel suo «essere» (illuminato [*gelichtet*], dirà qui Heidegger), ossia sempre già inserito nella rete globale di significatività descritta da un particolare «mondo».

Caratteristico del contesto tematico di *Essere e tempo* è il fatto che in queste sezioni l'accento sia ancora posto sulla matrice «storica» e quindi costitutivamente *temporale* di questa struttura, ossia, formalmente, sul cosiddetto senso «estatico-orizzontale» per cui il «trascendere» è interpretabile alla luce della compresenza, nell'unico attimo della comprensione dell'essere che apre la possibilità di incontrare un ente, di tre momenti distinti, quantunque contenuti in unità in ogni atto di comprensione. Il *passato*, nel senso per cui l'essere e il mondo devono essere «sempre già manifesti» perché si possa incontrare un ente; il *futuro*, vale a dire la dimensione dell'essere «sempre già avanti, in un certo senso oltre» il dato immediato della manifestazione perché «presso» il suo senso generale (il suo «essere»); infine il *presente* in cui la comprensione materialmente si realizza come quella sintesi originaria di questi tre aspetti che Heidegger chiamerà, in una sola espressione, «cura» (*Sorge*).

Quest'ultima viene qui adoperata essenzialmente come una definizione «strutturale», ossia nel senso per cui «cura» significa un «essere sempre avanti a sé essendo già da sempre presso» in cui è contenuta l'unità delle tre estasi.

Questa particolare modalità di rappresentazione che si apre nella simultaneità della comprensione ha, secondo Heidegger, il carattere di un «orizzonte trascendentale», ossia di uno spazio esteso (Heidegger usa anche l'espressione kantiana di «schema» orizzontale) entro cui l'incontro con un ente viene contemporaneamente anticipato, progettato e compiuto.

Il risultato di questa estensione orizzontale è il «mondo» come ciò che, visto a partire dalla processualità rappresentata dallo schema orizzontale, ha il carattere di qualcosa che «matura» o «si temporalizza» (*zeitigt sich*) nella temporalità stessa, ossia nel carattere «temporale» (*zeitlich*), che qui vuol dire tanto «storico» quanto essenzialmente *finito*, dell'esserci.

Questo richiamo alla «finitezza» è centrale perché indica un riferimento dell'esserci alla temporalità che esprime, dal lato dell'essere-stato (*Gewesenheit*) o del passato, la radicatezza di ogni esserci in una situazione fattuale caratterizzata da una assegnatezza e «gettatezza» invalicabili all'interno di un contesto concreto di significati; dal lato del futuro, il carattere di «progettualità» dell'esserci stesso, ossia il suo non poter disporre allo stesso modo (vale a dire contemporaneamente e con la stessa completezza) di tutte le possibilità di rapporto e di incontro con gli enti all'interno di un mondo.

In questo modo il «mondo» risulta «aperto», in corrispondenza del carattere «trascendente» dell'esserci, come ciò che deve essere già sempre presupposto all'atto di ogni comprensione d'essere e di incontro con un ente<sup>10</sup> e, tuttavia, come «trascendente» esso stesso, vale a dire non esauribile nella sua totalità da quel complesso di possibilità finite che l'esserci rappresenta. Qui «trascendente», riferito al mondo, significa allora, da un lato, che il mondo è già da sempre aperto prima di ogni riconoscimento di significato, dall'altro che esso non è esauribile nel complesso delle sue significatività dal contesto finito di esperienze che un singolo ente può realizzare.

Una volta chiarita la collocazione originaria della trascendenza all'interno della costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo (esser-ci), l'intenzione di Heidegger diventa quella di coordinare i sensi di trascendenza fin qui esposti in una struttura unitaria che sia in grado di legittimarsi come orizzonte di fondazione delle due accezioni «tradizionali», di «trascendenza»: quella, di matrice brentiano-husserliana, relativa alla trascendenza «problematica» di un «oggetto» all'interno dell'orizzonte definito dalla

<sup>9</sup> Cfr. GA 2, 481 (363-364).

<sup>10</sup> La sezione c) del § 69 è particolarmente chiara al riguardo, cfr. GA 2, 483-484 (1027): L'esser presso fattuale che si prende cura [...] *presuppone già mondo*, ciò significa che esso è possibile solo in quanto modo dell'essere-nel-mondo. Fondando nell'unità orizzontale della temporalità il mondo è trascendente. Deve essere già aperto estaticamente affinché a partire da esso si possa incontrare l'ente intramondano.

«coscienza» e quella, più strettamente «metafisica», della collocazione trascendente di un «ente sommo» a fondamento e principio della realtà.

Se quest'ultimo senso era quello da cui la discussione sul possibile carattere «trascendente» dell'essere era in qualche modo partita, è il primo significato, vale a dire quello che fa riferimento ad una sorta di matrice «soggettiva» della trascendenza (nel senso di una articolazione in chiave problematica del rapporto tra un «soggetto» e un «oggetto») che qui Heidegger vuole ricondurre alla sua dimensione originaria di costituzione<sup>11</sup>:

Il «problema della trascendenza» non può essere ricondotto alla questione: «come perviene un soggetto ad un oggetto?», nel cui contesto il complesso degli oggetti venga identificato con l'idea del mondo»<sup>12</sup>.

L'importanza di questa notazione sta nel fatto che è proprio da essa che la trattazione del concetto di trascendenza riprende nel corso immediatamente successivo a *Essere e Tempo*, vale a dire ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* del SS 1927, cui Heidegger più volte si riferirà come ad una sorta di «completamento naturale» dell'opera pubblicata.

In esso si chiarisce ancor più esplicitamente in che senso la tematica del «trascendere» da un lato articoli l'intera ontologia fondamentale, dall'altro faccia ancora tutt'uno con una prospettiva che Heidegger insiste a definire «trascendentale». A questo proposito, quello che il corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia* aggiunge a *Essere e tempo* è il fatto che impostazione trascendentale e istanza della trascendenza vengano presentate come intimamente connesse sulla base di un meccanismo, quello della «differenza ontologica», che qui riceve la sua prima comunicazione pubblica:

[...] l'ontologia è la scienza dell'essere. Ma essere è sempre essere di un ente. L'essere è per sua essenza distinto dall'ente. In che modo dobbiamo considerare questa distinzione? [...] E' questa distinzione che costituisce primariamente l'ontologia. Noi la chiamiamo la *differenza ontologica*, vale a dire la separazione (*Scheidung*) dell'essere dall'ente. Solo distinguendo in questo modo (in greco *krinein*) non l'ente da un altro ente, ma l'essere dall'ente, noi entriamo nell'ambito della problematica filosofica. Solo grazie a quest'atteggiamento critico noi ci manteniamo sul terreno della filosofia. [...] Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo prelievo (*Abhebung*) tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente (*wir gehen ... aus dem Gebiet des Seienden heraus*). Noi andiamo oltre (*wir übersteigen*), lo trascendiamo (*wir transzendieren es*). Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale* (*transzendente Wissenschaft*)<sup>13</sup>.

Ma il corso contiene anche la prima proposizione esplicita della connessione tra l'istanza della trascendenza che articola la comprensione dell'essere e quella riformulazione radicale della *verità* come «apertura» che era stata già realizzata nella prima metà degli anni '20:

L'essere di un ente ci viene incontro nella comprensione dell'essere. La comprensione è ciò che primariamente dischiude o, come noi diciamo, apre qualcosa come l'essere. L'essere «si dà» solo in quella specifica apertura che caratterizza la comprensione dell'essere. Ma l'apertura di qualcosa noi la chiamiamo «verità». Si tratta di quel concetto autentico di verità che già era sorto nel mondo antico<sup>14</sup>.

Come già in *Essere e Tempo*, questo senso «originario» della trascendenza come oltrepassamento dell'ente in direzione del suo essere è ricavato in opposizione alle due accezioni tradizionali del concetto, vale a dire: 1. all'idea metafisica di un «oltremondo»:

Noi andiamo oltre l'ente (*Wir übersteigen das Seiende*) per raggiungere l'essere. Oltrepassando l'ente non approdiamo di nuovo a un ente, che si troverebbe, per dir così, dietro l'ente da noi conosciuto, quasi in una sorta di retro-mondo. La scienza trascendentale dell'essere non ha nulla a che fare con la metafisica volgare, che tratta un qualche ente che sta dietro all'ente che conosciamo<sup>15</sup>.

e 2. all'idea del «trascendere» come movimento che un «soggetto» compie quando oltrepassa la propria sfera in direzione di un «oggetto» separato, appunto «trascendente».

L'approfondimento di quest'ultimo aspetto costituirà, ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, un momento decisivo. Esso consentirà infatti a Heidegger di reintegrare (fondandola più originariamente) la

<sup>11</sup> Cfr. su questo H. Feick, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Niemeyer, Tübingen 1991, p. 91: «"Trascendenza", ovvero «trascendentale» non è riferito in Heidegger né alla soggettività né alla coscienza, ma piuttosto determinato a partire dalla temporalità estatica dell'esserci che comprende l'essere».

<sup>12</sup> GA 2, 484 (1029).

<sup>13</sup> GA 24, 22-23 (15).

<sup>14</sup> GA 24, 24 (16-17).

<sup>15</sup> GA 24, 23 (15-16).

teoria brentaniano-husserliana dell'intenzionalità - che verteva proprio sulla costituzione problematica di questo modello di «trascendenza» - all'interno della propria impostazione ontologico-fondamentale.

Il problema della costituzione del cosiddetto «oggetto trascendente» può essere infatti considerato, per certi aspetti, il punto di partenza tanto della distinzione brentaniana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, quanto della teoria husserliana dell'intenzionalità. Entrambe le prospettive tendono infatti a ricavare, dall'interno dei meccanismi soggettivi di costituzione dell'esperienza, il senso per cui quest'ultima si articola nella forma di un «rapporto» tra un polo «interno» ed uno «esterno», e riconducono in ultima analisi il problema della possibile «trascendenza» dell'oggetto rispetto al «soggetto» non già al presupposto «naturalistico» di una realtà separata rispetto alla quale il soggetto sperimenterebbe un costitutivo «scarto», bensì alla costituzione strutturalmente «trascendente» di *ogni* oggetto *all'interno* dell'esperienza, e quindi ad una sorta di «problema interno» alle dinamiche soggettive di costituzione dell'esperienza stessa.

E' proprio a partire da questo riconoscimento dell'invalidità di una esperienza vista, dall'interno dell'orizzonte di costituzione dell'esperienza (la coscienza), come l'articolazione di un rapporto tra «poli», che Heidegger parte per rielaborare la teoria dell'intenzionalità.

Il suo scopo è quello di valicare la supposta «intrascendibilità» dell'orizzonte rappresentato dalla coscienza, riconducendo la polarità «sempre già costituita» della coscienza stessa (come coscienza intenzionale, cioè «coscienza-di») ad un orizzonte di fondazione *anteriore* al costituirsi della polarità *nella* coscienza o (che è lo stesso) della coscienza *in quanto* polarità.

Questo orizzonte si rivela rintracciabile a partire dall'analisi della costituzione fondamentale dell'esserci e, ancora una volta, coincide con la struttura ontologico-fondamentale della *trascendenza*.

Vista a partire dall'unità relazionale originaria che il movimento della trascendenza articola, l'intenzionalità, ovvero il riconoscimento della coscienza come una dimensione originariamente *polare* (ossia come un originario «essere sempre già diretti-verso, rivolti-a»), non rappresenta, agli occhi di Heidegger, una struttura invalicabile dell'esperienza, bensì il momento, già derivato, in cui, *a partire* dall'unità sintetica originaria che caratterizza l'esperienza a tutti i suoi livelli, diviene possibile articolare una polarità, ossia una «distinzione» tra «momenti» o «poli».

Heidegger arriva a questa riformulazione del problema analizzando, come già avevano fatto Brentano e Husserl, ad esempio il caso delle illusioni percettive, in cui la coscienza si articola come un rapporto verso un oggetto «percepito» che viene intenzionato come «trascendente» (ossia altro rispetto alla coscienza stessa) pur tuttavia senza che esso «esista» effettivamente<sup>16</sup>.

In questo modo, tuttavia, si struttura secondo Heidegger una vera e propria «cesura ontologica» tra un mondo «soggettivo» al cui interno si costituisce la stessa possibilità di incontrare un oggetto in quanto «trascendente», e la dimensione concreta di relazionalità originaria che struttura l'esperienza significativa ad un livello più profondo di quello riconosciuto dalla «coscienza» nella sua costituzione intenzionale<sup>17</sup>.

Ciò conduce Heidegger ad una profonda rilettura dell'intenzionalità brentaniano-husserliana alla luce del nuovo concetto di trascendenza come «relazionalità originaria», ossia come sintesi che precede e fonda la possibilità di vedere, a partire da essa, tanto l'«unione» quanto la distinzione tra «poli» o «elementi», quali potrebbero essere il polo «soggettivo» e quello «oggettivo» della rappresentazione, o la sfera immanente dei vissuti intenzionali contrapposta alla trascendenza inaccessibile del mondo «esterno». In questa luce l'intera problematica gnoseologica che attraversa la modernità (da Cartesio a Kant) risulterebbe, secondo Heidegger, viziata da un punto di vista che non è ancora né originario, né sufficientemente «strutturale»:

[Nella conoscenza] La cosa non si rapporta affatto ad una facoltà conoscitiva che è dentro il soggetto, ma la stessa facoltà conoscitiva e quindi lo stesso soggetto risultano strutturati, nella loro costituzione, in maniera intenzionale. La facoltà conoscitiva non è il termine finale di una relazione che lega la cosa esterna al soggetto interno, ma la sua essenza è lo stesso rapportarsi, in modo che l'esserci intenzionale che così si rapporta soggiorna già immediatamente, in quanto esistente, presso le cose. E se per l'esserci non c'è un «fuori», è assurdo anche parlare di un «dentro»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. GA 24, 85 (56): «La relazione intenzionale non ha affatto origine affatto dall'effettivo sussistere degli oggetti, ma si trova nella stessa percezione, sia questa o meno un'illusione. [...] Allora è chiaro: parlare di una relazione del percepire all'oggetto risulta equivoco. Ciò può infatti voler dire: il percepire, in quanto fenomeno psichico del soggetto sussistente, è legato all'oggetto sussistente da una relazione che è anch'essa sussistente a causa dei due termini sussistenti coinvolti. [...] Ma oltre a ciò, «relazione del percepire all'oggetto» può anche significare: il percepire è costituito in se stesso, nella sua struttura, da questa relazione, sia che ciò a cui esso si rapporta sussista come oggetto oppure no. Questo significato coglie già meglio il carattere proprio dell'intenzionalità. [...] Rispetto al modo di essere del soggetto che si rapporta, l'intenzionalità costituisce il *carattere di rapporto* di questo rapporto».

<sup>17</sup> Cfr. GA 24, 90 (59): «L'idea di un soggetto che ha dei vissuti intenzionali solo entro la propria sfera e che non è mai fuori di sé, ma è rinchiuso nella propria capsula, è un'idea assurda, che fraintende la struttura ontologica fondamentale di quell'ente che noi stessi siamo. [...] Dire che l'esserci esiste significa tra l'altro affermare che esso si rapporta, essendo, a qualcosa che sussiste e che non è soggettivo».

<sup>18</sup> GA 24, 93 (61).

E' chiaro a questo punto quello che Heidegger intende quando afferma, in questo corso, che se «l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza», «la trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità»<sup>19</sup>: l'opposizione soggetto/oggetto che domina l'accezione brentano-husserliana del carattere intenzionale dei fenomeni deve venire ricondotta al suo originario orizzonte di costituzione che è ancora, in un certo senso, la soggettività, ma in una accezione diversa e più originaria. Non cioè in quanto all'interno del «soggetto» si costituirebbe la necessità del riferimento ad un «oggetto» trascendente quale correlato unitario di tutte le rappresentazioni soggettive; non già cioè in quanto il «soggetto» sarebbe *in sé* l'articolazione di una originaria polarità. Bensì in quanto, a monte della polarità stessa, si articola una dimensione «esistenziale» della soggettività al cui interno il rapporto con le cose è un rapporto di «prossimità» e «coinvolgimento» (l'esser-presso) in cui, per poter incontrare gli enti, occorre aver sempre già «trasceso» la propria costituzione individuale (ontica) e, contemporaneamente, «trasceso» gli enti in direzione del loro essere. Allo stesso modo occorre, per poter incontrare se stessi come «soggetto», esser già sempre «fuori» di sé, presso gli enti e in mezzo al loro contesto di significatività, vale a dire «comprender-si» entro un contesto trascendente di senso come costitutivamente esposti alle relazioni significative tra gli enti che compongono un «mondo». L'esser-soggetto diventa dunque, a questo punto, al tempo stesso la «matrice» e il «riflesso» di una «esposizione originaria alla relazione» (la trascendenza) che è sempre già originariamente una «sintesi». Ma si tratta di una sintesi che agisce a livello esistenziale, prelogico, e che, qualora venga riguardata trascendentalmente, manifesta i tratti di un vincolo inaggrabile tra due «poli» che si dà sempre come un conflitto «ontologico» tra due sfere che il pensiero è costretto a rappresentare come separate e contemporaneamente in relazione, o come un rapporto di «remissione» e «dispersione reciproca» tra due istanze il cui costitutivo rapportarsi produce una continua «perdita di consistenza» delle stesse.

### 3. Soggettività e trascendenza dai «Principi metafisici della logica» a «L'essenza del fondamento» (1928)

La determinazione della trascendenza come orizzonte originario che sta alla base delle accezioni «tradizionali» del «trascendere» collega espressamente il corso del 1927 a quello sui *Principi metafisici della logica* del SS 1928, nonché all'ampia problematica che al proposito viene sviluppata nel corso successivo sulle *Interpretazioni fenomenologiche della «Critica della ragion pura di Kant»* (WS 1927/28) e nel *Kantbuch* del 1929<sup>20</sup>.

Proprio il corso sui *Principi metafisici della logica* ripropone, in apertura della sezione su «Trascendenza e fondamento», quell'ermeneutica del concetto da cui anche la tematizzazione della trascendenza nel contesto della *Daseinsanalyse* era partita. Qui, tuttavia, quest'ermeneutica viene condotta in modo più sistematico, in quanto include, nel riepilogo dei significati di «trascendenza», la stessa declinazione di «atto del trascendere» già emersa in *Essere e tempo* e nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*:

Partiamo dal concetto verbale e cerchiamo anzitutto di fissare i significati secondo cui viene adoperata l'espressione «trascendenza». Il significato della parola deriva da *transcendere*, superare (*übersteigen*), oltrepassare (*überschreiten*), portarsi al di là (*hinüberschreiten zu*). Pertanto *trascendenza* significa l'oltrepassamento (*das Ueberschritt*), l'oltrepassare (*das Ueberschreiten*) e il *trascendente* ciò verso cui il superamento viene compiuto; ciò che, per essere accessibile e comprensibile, richiede un superamento, l'al di là, ciò che sta di fronte; infine *ciò che trascende*: ciò che attua l'oltrepassamento. Dunque il significato della parola comprende: 1. un agire nel senso più ampio, un fare; 2. dal punto di vista formale una relazione: l'oltrepassamento verso..., e precisamente da... a...; e 3. qualcosa che lì viene oltrepassato, un confine, un limite, un baratro, un «qualcosa che sta in mezzo»<sup>21</sup>.

Si noti come l'accento sia qui posto ancora sul *primo* senso, ossia sull'azione (*Handeln*) dell'oltrepassamento e, quindi, più sulla trascendenza come «condizione di movimento» che come «stato»; e come, ancora una volta, la definizione del senso generale prepari una rilettura dei due sensi tradizionali, che qui vengono presentati nella medesima articolazione del 1927:

<sup>19</sup> GA 24, 91 (60).

<sup>20</sup> A motivo della relativa indipendenza tematica di questi ultimi due scritti dalla linea esegetica che stiamo seguendo, che interessa solo indirettamente la *Auseinandersetzung* con Kant, rimandiamo sulla questione interamente ad A. Cicatello, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Il nuovo melangolo, Genova 2005.

<sup>21</sup> GA 26, 204 (191).

Ora bisogna caratterizzare l'uso terminologico dell'espressione in filosofia. Non è qui il caso di soffermarsi su tutte le sue specie e sottospecie; è sufficiente tenere presenti due significati principali, nei quali confluiscono anche tutti gli altri; noi cioè ci atteniamo al concetto di *trascendente* e ne caratterizziamo il significato filosofico tenendo conto dei concetti opposti fondamentali. Questo termine significa: 1. il trascendente contrapposto all'*immanente*; 2. il trascendente contrapposto al *contingente*<sup>22</sup>.

Anche nei *Principi metafisici della logica*, l'elaborazione del senso originario della trascendenza avviene a partire dal primo punto:

Il trascendente contrapposto all'immanente. Quest'ultimo è ciò che rimane-in, vale a dire: ciò che rimane nel soggetto, all'interno dell'anima, della coscienza, - il trascendente è allora ciò che non rimane in, ma se ne sta fuori: ciò che sta *al di fuori* dell'anima e della coscienza. Ciò che se ne sta così al di fuori delle barriere e del muro di cinta della coscienza ha quindi superato, se si parla dal punto di vista del santuario interno di questa coscienza, il muro di cinta e se ne sta fuori. Ora, però, in quanto conosce, questa coscienza si riferisce a ciò che sta al di fuori, e quindi il trascendente, in quanto esistente-al-di fuori, è insieme *ciò che sta di fronte*. Qui il soggetto viene quasi rappresentato come una capsula, con un interno, delle pareti e un esterno. [...] ciò che è essenziale nell'analogia e appartiene appunto a questo concetto di trascendente è che deve venire superata una barriera tra l'interno e l'esterno. L'interno è cioè anzitutto limitato appunto dalla barriera, che deve prima infrangere, esso deve prima rompere la limitazione. La trascendenza stessa allora si presenta come la relazione, che conserva in qualche modo il rapporto tra l'interno e l'esterno della capsula mediante il superamento o la penetrazione attraverso le pareti di quest'ultima. Nasce così il problema di spiegare la possibilità di questo rapporto. Si cerca di spiegarla in maniera causale, psicologica o fisiologica; oppure chiamando in qualche modo in aiuto l'intenzionalità; oppure, ritenendo inutile questa impresa, si rimane dentro la capsula e si cerca di spiegare, al suo interno, come debba essere inteso ciò che vi penetra attraverso le rappresentazioni in occasione di un contatto con un ente esterno. Qui viene adottato ogni volta un punto di vista immanente diverso e, di conseguenza, varia anche il concetto di coscienza. Ma quale che sia il modo e il luogo in cui viene posto il problema della trascendenza, con orientamento esplicito o implicito verso il concetto opposto di immanenza, alla base, in linea di principio, c'è sempre l'idea di capsula del soggetto, dell'esserci. Senza questa idea, anzi, diventa assurdo il problema del superamento di un limite, di una barriera. E risulta evidente che il problema della trascendenza dipende da come si determina la soggettività del soggetto, cioè la costituzione fondamentale dell'esserci. Questa idea di capsula ha o no, per principio, una legittimità? E se no, perché essa è così dura a morire?<sup>23</sup>

La novità consiste adesso nel dimostrare la matrice comune a questo senso, che Heidegger chiama «gnoseologico», di trascendenza, ed a quello «teologico»:

Dal concetto gnoseologico di trascendenza distinguiamo quello *teologico* in senso molto lato. 2. La trascendenza in contrapposizione alla contingenza. Il contingente è ciò che ci tocca, che ci riguarda direttamente [...]. Il trascendente sta invece al di sopra di tutto ciò e lo condiziona: come l'incondizionato, ma insieme anche come il propriamente irraggiungibile: l'*eccedente*. La trascendenza è il superare nel senso dello stare al di sopra dell'essente condizionato. [...] Ora i due concetti di trascendenza, quello gnoseologico e quello teologico, possono congiungersi, come è già spesso avvenuto e continua ad avvenire. Se infatti alla base si è posto, espressamente o tacitamente, il concetto gnoseologico di trascendenza, con ciò viene affermata l'esistenza di un ente al di fuori e contrapposto al soggetto. [...] Il trascendente in questo [...] senso è l'eminente, l'essere eccedente che supera ogni esperienza. In questo modo il problema della possibile comprensione del trascendente in senso gnoseologico si intreccia con quello della possibilità della conoscenza dell'oggetto trascendente in senso teologico. [...] Perciò il problema dell'esistenza del mondo esterno e della sua conoscibilità è intrecciato con il problema della conoscenza di Dio e con quello della possibilità di dimostrarne l'esistenza. Ogni metafisica [...] si muove in questo intreccio dei due problemi della trascendenza<sup>24</sup>.

La soluzione che Heidegger qui propone riprende, approfondendole, indicazioni già in qualche modo presenti in *Essere e tempo* e, in misura più ampia, nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*:

Di fronte ai due concetti di trascendenza, a quello gnoseologico e a quello teologico, è fondamentale dire che la trascendenza non è una relazione tra una sfera interna ed una esterna, così che quello che in essa viene superato sarebbe un limite appartenente al soggetto, che separa quest'ultimo dalla sfera esterna. Ma la trascendenza non è nemmeno, primariamente, la relazione conoscitiva di un soggetto a un oggetto, relazione che apparterebbe al soggetto come aggiunta alla sua soggettività. A maggior ragione la trascendenza non è semplicemente l'espressione che denota l'eccedente e l'inaccessibile alla conoscenza finita. La trascendenza è piuttosto: 1. la costituzione originaria della *soggettività* di un soggetto. Il soggetto trascende in quanto soggetto, esso non sarebbe soggetto se non trascendesse. Essere soggetto significa trascendere. L'esserci non esiste per poi, all'occasione, compiere un superamento; esistere significa invece superare originariamente. L'esserci stesso è il superamento. Ne risulta che la trascendenza non è un qualsiasi comportamento possibile (tra gli altri possibili comportamenti) dell'esserci nei confronti di un altro ente, ma la costituzione fondamentale del suo essere, in virtù della quale soltanto esso può rapportarsi a un ente. [...] «Ciò verso cui» il soggetto in quanto soggetto trascende non è un oggetto, non è in alcun modo questo o quell'ente, si tratti di una determinata cosa o di qualcosa di simile o di un altro essere vivente. L'oggetto o l'ente che può avere il carattere dell'incontro è ciò che viene superato, non il verso-cui. Ciò verso cui il soggetto trascende è quanto viene da noi detto *mondo*. [...] Poiché

<sup>22</sup> GA 26, 204 (191).

<sup>23</sup> GA 26, 204-206 (191-192)

<sup>24</sup> GA 26, 206-207 (193-194).



questo essere originario dell'esserci è trascendente in relazione a un mondo, designamo il fenomeno fondamentale della trascendenza dell'esserci con l'espressione *essere-nel-mondo*<sup>25</sup>.

La conclusione di questa ampia sezione, così come lo sviluppo successivo del discorso, sono riferimenti letterali al trattato *Dell'essenza del fondamento*, la cui redazione (1928) dovette ad un certo punto incrociare le lezioni dello stesso anno.

Rispetto ai *Principi metafisici della logica* e, ancora più indietro, ai *Problemi fondamentali della fenomenologia*, il trattato rappresenta, relativamente alla trattazione del plesso problematico verità/trascendenza, una sintesi che permette di guardare ai corsi in una prospettiva ancor più unitaria. Esso è infatti il primo testo pubblicato in cui la connessione tra le due istanze viene presentata e giustificata nella sua articolazione completa. Ne *L'essenza del fondamento* tutte le tendenze che animano la produzione heideggeriana degli anni '20 sembrano in questo senso convergere verso una prospettiva di unificazione particolarmente decisa, come deciso appare anche il tono con cui la possibilità di identificazione strutturale tra «verità» e «trascendenza» viene affermata lungo tutto l'arco dell'opera. Tanto più importante appare allora, in esso, l'identificazione esplicita della trascendenza con «il fondamento della possibilità della verità» e l'enucleazione del medio concettuale attraverso cui questa identificazione risulta possibile: quella «differenza ontologica» che, a detta della *Premessa* alla terza edizione del 1949, è ciò che il trattato espressamente nomina come suo oggetto specifico<sup>26</sup>.

Il percorso scelto da Heidegger per sviluppare la connessione tra i due concetti consiste nel ricostruire, in progressione, *due* relazioni di fondamento:

1. quella che sussiste tra la dimensione della verità come «apertura» prelogica e categoriale che articola ogni esperienza e la struttura della «differenza ontologica»;

2. e quella che vige tra la «differenza» stessa e la dinamica ontologico-esistenziale della «trascendenza» che ne costituisce la condizione di possibilità.

Dopo aver distinto, come già in precedenza, in ogni evento significativo una «duplice» dimensione della verità (ontica e ontologica) che la comprensione dell'essere articola come un evento unitario, Heidegger spiega tuttavia come questa apparente unità costituisca in realtà l'articolazione di una struttura che è originariamente *differenziale*:

La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso *l'ente nel suo essere* e *l'essere dell'ente*. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente* (differenza ontologica). L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca necessariamente in ontica e ontologica, è possibile in generale solo con l'aprirsi di questa differenza<sup>27</sup>.

Ma che, a sua volta, appare come il riflesso di quell'ancor più originario (e a questo punto invalicabile) «stare in relazione» che la «trascendenza» descrive:

D'altra parte, se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che esso si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che *il* poter differenziare, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci<sup>28</sup>.

Fino a pervenire ad una identificazione esplicita tra la «trascendenza» e la struttura (a questo punto radicalmente rinnovata), della «soggettività».

Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). E' trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare. Si tratta di un evento che è proprio di un ente. [...] Nell'accezione terminologica che qui ci proponiamo di giustificare, la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'*esserci umano*, non però come un suo comportamento possibile fa altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*. [...] Se vogliamo chiamare «soggetto» l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di «esserci», allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come «soggetto» e poi, *nel caso* si presentino oggetti da superare, *anche* come trascendenza, ma nel senso che *esser-soggetto* significa anche essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza. Il problema della trascendenza non può essere mai discusso come se si trattasse di decidere se

---

<sup>25</sup> GA 26, 211-213 (196-198).

<sup>26</sup> GA 9, 123 (79).

<sup>27</sup> GA 9, 134 (90-91).

<sup>28</sup> GA 9, 134-135 (91).

la trascendenza possa competere o meno al soggetto, perché comprendere la trascendenza è già decidere se in generale abbiamo un concetto adeguato di «soggettività» o se per così dire ci limitiamo ad assumere un soggetto monco<sup>29</sup>.

Le coordinate del discorso sembrano, a questo punto, quasi tutte tracciate.

«Quasi», appunto. Perché, sulla base di quanto affermato nell'*Essenza del fondamento* e, ancor più chiaramente, nei *Principi metafisici della logica*, se da un lato appare chiaro come, con la rilettura della costituzione essenziale della soggettività a partire della trascendenza, si superi l'immagine tradizionale del «soggetto-capsula», ossia del soggetto dominato da un'intrinseca autocostruzione in termini di «limiti» e «barriere», dall'altro non è ancora espresso altrettanto chiaramente come ciò non comporti una rimozione della dimensione della *finitezza* dallo spazio della soggettività umana.

Si tratta, com'è noto, di uno dei punti più delicati dell'*Essenza del fondamento*. In esso non è ancora forse sufficientemente chiaro in che misura, secondo Heidegger, il ripensamento della soggettività del soggetto come «trascendenza» (essere-nel-mondo, esserci) non sia un semplice superamento di quella dimensione della soggettività incapsulata (caratterizzata dalla finitezza intesa come «limitazione» rispetto ad un «oggetto», quindi come «ricettività» e «condizionatezza») assunta, a detta di Heidegger, dalla filosofia moderna da Cartesio fino a Kant e Husserl, bensì la radicalizzazione dello spazio originario della *finitezza* all'interno dello stesso orizzonte di relazionalità descritto dalla trascendenza.

Il chiarimento in questo senso sarà operato, parallelamente e successivamente alla stesura de *L'essenza del fondamento*, nei due corsi friburghesi *Avviamento alla filosofia* (1928/29) e *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine* (1929/30). Per quel che concerne la linea della ricostruzione che stiamo seguendo sarà sufficiente esaminare soltanto il primo.

#### **4. Trascendenza, esistenza, finitezza: l'«Avviamento alla filosofia» e il ritorno a «L'essenza del fondamento» (1928/29)**

La questione della «finitezza» dell'esserci può essere considerata il centro dell'intero progetto didattico dell'*Avviamento*. Il corso verte infatti sul rapporto tra «esistenza» e «filosofia», ovvero su due modalità, che si vedranno coincidenti, di articolare il plesso finitezza/trascendenza di cui la vita umana consiste.

---

<sup>29</sup> GA 9, 137-138 (93-94).

Il percorso seguito dall'*Avviamento* è paradigmatico e può essere considerato riassuntivo dell'intera argomentazione che abbiamo fin qui tracciato. Il corso parte dalla nota riconduzione della verità logica (la verità dell'enunciato, dell'asserzione, del giudizio) a quell'ambito originario di apertura prelogica e precategoriale che descrive la costituzione esistenziale del «mondo». All'interno di questa ricapitolazione Heidegger dimostra, approfondendolo, il senso dell'enunciato logico come il risultato di una «predicazione» (ossia di qualcosa che un soggetto dice di un oggetto o di una proprietà oggettuale che ad un soggetto viene attribuita) come fondato sulla presunzione di una datità originaria di qualcosa come «una relazione soggetto-oggetto», che già le analisi precedenti avevano profondamente decostruito. Qui Heidegger dimostra più precisamente come a livello semantico ogni possibilità di asserzione si fondi su di una dimensione di coinvolgimento originario con le cose che è anche e soprattutto un coinvolgimento «di senso», ossia che riguarda ciò che gli enti in generale «significano» per noi. Questo coinvolgimento, dotato della proprietà significativa ma essenzialmente anteriore ad ogni formulazione esplicita di tale relazione significativa in una «asserzione», ha, a motivo dei suoi caratteri prelogici (ma pur sempre semantici), il carattere di una «prossimità» immediata con l'ente che Heidegger definisce come un «essere-presso» (*Sein bei*). Questa locuzione, che già definiva in parte la struttura originaria della «cura» nei corsi marburghesi anche oltre *Essere e tempo*, indica proprio uno stato di esposizione costitutiva dell'ente-uomo alla dimensione del senso, ossia ad uno stato originario di rapporto significativo con «altri» enti (di questa struttura fa infatti anche parte la dimensione del *Miteinandersein* [o anche del *Mitsein*]). Nell'essere-presso, è lo stesso significato «singolo» dell'ente (il suo «Sé») ad emergere in quanto già da sempre al centro di un sistema storico di connessioni e relazioni di senso (il «mondo»). Anche l'esser-Sé dell'esserci che l'antropologia tradizionale persegue avviene in questo senso ponendo l'uomo al «centro» di un sistema di relazioni che lo definisce costitutivamente, rendendo dunque contemporaneamente «ragione» della costitutiva ec-centricità che lo specifica in quanto ente capace di esperienza significativa di se stesso e del mondo, ma facendo anche «torto» a quella stessa ec-centricità nella misura in cui intende la centralità dell'ente-uomo come uno stato di «fondazione» e non come il punto di concrescenza di una fondazione più originaria che avviene a monte e prima di ogni individuazione dell'uomo come «sé» o come «ente»<sup>30</sup>.

La discussione sulla dimensione prelogica della verità conduce allora, come ne *L'essenza del fondamento*, a definire l'apertura significativa di cui essa consiste come uno spazio che si estende a partire dallo «stacco», in ogni evento di comprensione dell'essere, tra due campi di verità: quella «ontica» e quella «ontologica»:

Nel progetto anticipante dell'essere oltrepassiamo già da sempre l'ente. Solo sul fondamento di questa elevazione, di un tale oltrepassamento l'ente diviene manifesto in quanto ente. Nella misura in cui, però, il progetto d'essere appartiene all'essenza dell'esserci, questo oltrepassamento dell'ente deve anche essere già sempre accaduto e accadere nel fondo dell'esserci. Indichiamo questo oltrepassare anticipante dell'ente con il forestierismo *trascendere* e chiamiamo *trascendenza* l'oltrepassamento. L'esserci in quanto tale trascende, è trascendente. L'essenza fondamentale della costituzione dell'ente che noi stessi siamo è l'oltrepassamento dell'ente. Con questo oltrepassamento (la trascendenza), risiede nell'esserci in quanto tale una elevazione originariamente propria di se stesso<sup>31</sup>.

Come già nell'*Essenza del fondamento*, il problema è quello di capire in che modo, in questo oltrepassamento (ossia nello «stacco» rispetto al piano semplicemente ontico di cui la trascendenza consiste), la dimensione della finitezza dell'esperienza umana non venga soppressa ma possa anzi essere recuperata e fondata più originariamente.

La soluzione heideggeriana consiste qui nell'indagare cosa effettivamente accada, per quanto riguarda la costituzione essenziale dell'esperienza in termini di «verità» (ossia di esperienza significativa), nel movimento del «trascendere»; se sia cioè corretto, in definitiva, interpretare questo movimento come un «oltrepassare» nel senso di un andare «via» da qualcosa «verso» qualcos'altro, vale a dire oltre-passare nel senso del superare uno stadio, nell'ergersi al di sopra di una condizione che viene lasciata indietro, «sotto», da parte.

Ebbene, la prima cosa che si nota è che in corrispondenza della trascendenza non si realizza, per l'esserci, uno «stacco» dal mondo o dalle cose nel senso di una sua «separazione» dal piano delle cose. Al contrario, attraverso la trascendenza l'esserci scopre una rinnovata *intimità* con le cose, ossia diventa consapevole dell'invalidabilità di un coinvolgimento che lo costituisce essenzialmente in quanto tale. Lo «stacco» che si

<sup>30</sup> Cfr. GA 27, 11 (17): «In queste considerazioni certo l'esserci viene a stare in un vero e proprio centro, ma questo cosiddetto punto di vista antropocentrico contiene qualcosa di curioso: in questa considerazione antropocentrica giungeremo a scoprire che questo essere, l'uomo, che si presume stia al centro, quasi innamorato di se stesso, è intrinsecamente ex-centrico, ossia che non può, proprio a causa dell'essenza della sua esistenza, mai stare oggettivamente al centro dell'ente. Proprio il filosofare renderà palese che in esso l'uomo è gettato fuori da se stesso e al di là di sé e come non sia mai e in nessun modo proprietà di se stesso».

<sup>31</sup> GA 27, 206-207 (184).

verifica nel trascendere è cioè un «separarsi», da parte dell'ente-uomo, dalla propria stessa idea di soggetto «separato» dal mondo. Trascendere significa, in questo senso, andare oltre l'immagine di un soggetto separato rimuovendo la separazione stessa, vale a dire il togliendo l'apparenza di una frattura tra un «sé» e un «mondo». Ciò avviene tramite il riconoscimento del fatto per cui è una dimensione di assegnazione e remissione alle cose e al contesto di significati che le tiene insieme che ci costituisce in quanto «esistenti» e non come semplicemente «sussistenti» (*vorhanden*), «cose» tra le cose.

L'equivalenza, affermata parallelamente nel trattato *Dell'essenza del fondamento*, tra «trascendere» ed «essere-nel-mondo» si esprime dunque in un movimento di *radicazione* dell'esserci nel mondo e del mondo stesso all'interno della struttura dell'esserci. Trascendere significa in questo senso oltrepassare l'idea di una barriera «oggettiva» tra «sé» e «mondo» e scoprirsi come già da sempre iscritti in una dimensione di appartenenza costitutiva al contesto storico di significati che ogni volta un mondo costituisce; significa, in qualche modo, «entrare» per la prima volta «veramente» nel mondo, scoprendo l'invalidabilità di quella sintesi originaria di cui l'esperienza significativa consiste.

L'oltrepassamento ha quindi luogo proprio rispetto alla possibilità di vedere l'esperienza come strutturata da un «baratro» o da una «frattura» che un soggetto deve colmare rispetto a qualcosa, ossia ad un «oggetto» (*Gegenstand*) che, visto in quanto tale già sempre a partire dalla frattura stessa, si dà con i caratteri dell'opposizione (*Gegen-satz*) e non della prossimità, ossia come qualcosa che si presenta con i caratteri dell'*anti-* e non del «presso» o, più radicalmente e autenticamente, del «con».

Ciò che viene veramente «trasceso» è dunque la «frattura» tra il soggetto e l'oggetto, vale a dire, dal punto di vista della soggettività trascendentale di matrice kantiano-husserliana, la frattura di cui la coscienza stessa consiste. In questo modo ciò che il «soggetto» in quanto tale autenticamente «trascende» è *proprio se stesso in quanto soggetto*, vale a dire in quanto esperienza interna di una separazione tra poli che si diano con caratteristiche di sostanzialità oppositiva. Heidegger si volge, in questo senso, contro l'idea di una soggettività «sostanziale» nel senso della *res cogitans* cartesiana, vale a dire vista come opposta ad una controistanza (la *res extensa*) che ha i tratti di ciò che si fa incontro nel senso del limitare e dell'«urtare», di ciò «contro» cui ci si imbatte. Non c'è allora, secondo Heidegger, nella rappresentazione tradizionale del rapporto soggetto/oggetto, ancora il senso dell'«incontrare» come scoprire di essere già da sempre in rapporto con qualcosa che solo a partire da una prima alterazione di questo rapporto sintetico originario è possibile vedere come «altro».

Proprio nel superamento di *questa* immagine falsata della finitezza è contenuta allora, in ultima analisi, la possibilità di accedere alla radicalità di una più profonda dimensione dell'essere-uomo e di attingere, passando attraverso l'identificazione strutturale di trascendenza e verità, e per il medio della differenza ontologica, ad una nuova profondità della finitezza stessa: quell'intimità con il mondo che Heidegger qualifica come un «essere esposti, rimessi» (*preisgegeben sein*) all'ente, ossia nei termini di una «esposizione/remissione» (*Preisgabe*) dell'esserci ai rimandi intraontici che costituiscono l'essere-nel-mondo:

Trascendere l'ente, ossia essere-nel-mondo, significa essere esposti/rimessi (*preisgegeben sein*) all'ente. [...] Il mondo espone l'esserci alla necessità del confronto con l'ente che esso non è e con se stesso. L'esserci è esposto all'ente non solo per il fatto che questo è presente, ma l'esposizionalità (*Preisgegebenheit*) è una determinazione interna dell'essere-nel-mondo come tale. Precisamente da questa interpretazione della trascendenza risulta: 1. che l'esserci in quanto tale è ogni volta già con e presso l'ente; 2. che questo essere presso... ed essere con... non è un indifferente avere oggetti come stanti di fronte, bensì un essere esposti<sup>32</sup>.

Nella *Preisgabe* l'esserci «si rimette» all'ente, ossia si concepisce come esserci solo a partire dal suo coinvolgimento fattuale ogni volta in una particolare rete di connessioni significative, mai come «soggetto» isolato e separato. Nella *Preisgabe* ciò che autenticamente si deve «esporre» e «metter fuori» («abbandonare») è la dimensione «sostanziale» e «presenziale» dell'ente-soggetto isolato e separato dal suo «mondo» perchè questo stesso possa autenticamente *essere* in quanto esserci<sup>33</sup>. La trascendenza si traduce così in un movimento di «remissione» alla rete di relazioni interontiche che costituiscono il particolare mondo al cui interno, ogni volta, un esserci si «trova» (*sich befindet*). Questa remissione in cui la trascendenza consiste tiene dunque insieme il senso del «trascendere» come «oltrepassare» la dimensione della semplice sussistenza (*Vorhandenheit*) ontica e il senso più originario dell'essere-finiti, ossia del non potersi concepire se non come concrezione di una rete di relazioni sempre già costituite che ci «determina»

<sup>32</sup> GA 27, 326-328 (287-289).

<sup>33</sup> Cfr. GA 27, 328 (289): «L'esserci non è mai (e non lo è essenzialmente) isolato dall'ente e pertanto solamente esposto «ad» esso; ma l'esserci si trova in quanto esserci nel mezzo dell'ente».

(*durchstimmt*) e ci domina (*durchwaltet*) originariamente<sup>34</sup>. Questa inaggrabilità della dimensione della *Preisgabe* è ciò che Heidegger definisce, com'è noto, «gettatezza» (*Geworfenheit*)<sup>35</sup>.

A partire dalla dimostrazione di questa inaggrabilità Heidegger svolge più precisamente il tema della connessione tra trascendenza e «finitezza» (*Endlichkeit*) come l'articolazione di una assegnazione radicale al mondo che per l'esserci si presenta anzitutto contrassegnata dalla coloritura del «non» e del «negativo». Il non poter disporre allo stesso modo e completamente di *tutte* le proprie possibilità esistenziali, ossia, in riferimento a quel contesto globale di possibilità significative che è il mondo, il trovarsi a dipendere da un contesto semantico che *non* si è scelto né si è contribuito a costituire, è ciò che spinge ad intendere la finitezza cui la trascendenza ha dato accesso in primo luogo come uno stato di «limitazione» (*Beschränkung*) e di «estraneità» (*Befremdung*) rispetto a ciò che ci costituisce originariamente (l'essere in un mondo).

All'interno di questa dimensione il senso di quella esposizione (*Preisgabe*) in cui la trascendenza consiste viene percepito anzitutto come una assenza di sostegno (*Haltlosigkeit*). Ma questa assenza di sostegno è proprio ciò che permette all'esserci di «decidersi» di volta in volta per una delle possibilità che gli sono aperte, non disponendo già egli, in quanto ente finito, di alcun tratto di «interezza» o «totalità». E' proprio la mancanza di sostegno che si dà nella finitezza anzitutto con i caratteri del «non avere» e del «mancare» a convertirsi, positivamente, in quello stato dell'«esser liberi» che permette all'esserci di orientarsi in direzione di una possibilità piuttosto che di un'altra. In questo senso, afferma Heidegger, «l'assenza di sostegno non è un mero vuoto, ma il mancare, in quanto è costitutivo per l'ente il cui essere significa «poter-essere», indica le possibilità del soddisfacimento; [...] in questo mancare risiede il «non-ancora» con tutta la pregnanza dell'indicazione di una scelta ogni volta necessaria»<sup>36</sup>. La finitezza consiste dunque, positivamente, nell'esser già da sempre assegnati ad una dimensione di «scelta» nel senso del «non poter non scegliere» in quanto costitutivamente «mancanti», caratterizzati da una dimensione strutturale che è quella del «aver sempre ancora da essere».

La trascendenza è allora, da un lato, la struttura di assegnazione che rende evidente e consapevole questa dimensione, ossia il radicarsi dell'esserci nella mancanza e della mancanza nell'esserci, dunque il fondamento dell'appartenza (positiva) di un costitutivo «non» all'essenza più intima dell'uomo. Dall'altro, essa descrive la possibilità, da parte dell'uomo, di oltrepassarsi come ente semplicemente «limitato» da altri enti e tenersi in rapporto positivo al «non» che vige tanto tra ente ed ente, quanto tra l'esserci stesso e le sue possibilità non ancora realizzate. La struttura che manifesta il costitutivo «non» dell'esistenza è allora la stessa che permette di intendere quest'ultimo come il tratto essenziale dell'esistenza nel senso della «libertà» (l'apertura in positivo di *tutte* le possibilità) e non della «limitazione» (il non potersi decidere per *tutte* le possibilità). La trascendenza è, dunque, nelle parole di Heidegger, contemporaneamente, «uno slancio in avanti e una sottrazione»<sup>37</sup>; e proprio il riconoscimento di questa sua doppia valenza costituisce il culmine teorico delle lezioni del 1928/29 e del trattato del 1928 [1929].

## 5. Le aporie della trascendenza. Dalle glosse a «L'essenza del fondamento» ai «Contributi alla filosofia»

E' il caso di notare, tuttavia, che il riconoscimento di questa bivalenza del concetto di «trascendenza», se da un lato rappresenta il tratto più originario della sua dimensione di funzionalità all'interno del pensiero heideggeriano degli anni '20, dall'altro contiene (e questo agli occhi dello stesso Heidegger) il rischio di colorarsi di una ambiguità costitutiva che finisce per offuscare il senso di «novità» e «radicalità» che esso avrebbe dovuto assumere rispetto alla tradizione.

Il rischio, a ben vedere, non risiede tanto nel lasciare come dominante il senso per cui la trascendenza corrisponde ad una *radicazione* nella finitezza invece che ad una semplice «separazione» finito/finito, o condizionato/incondizionato quanto, piuttosto, nella sua identificazione con la dimensione in qualche modo ancora «attiva» della *scelta* e della *libertà*.

E' infatti relativamente alla matrice «attiva» della trascendenza ed alla sua individuazione con la «libertà» in quanto «capacità di fondare» che Heidegger si rivolgerà criticamente negli anni successivi alla pubblicazione de *L'essenza del fondamento*; dapprima in una serie di note a margine (*Randbemerkungen*)

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, 329 (290): «L'oltrepassamento dell'ente accade in e a partire da un trovarsi (*sich Befinden*) nel mezzo dell'ente. Alla trascendenza, all'essere-nel-mondo, appartiene la gettatezza (*Geworfenheit*)».

<sup>36</sup> Ivi, 342 (301).

<sup>37</sup> GA 9, 167 (123).

apposte alle varie copie del trattato da lui possedute<sup>38</sup> e, successivamente (o quantomeno parallelamente), tramite riferimenti espliciti alla insufficienza di questa trattazione della trascendenza all'interno di altri testi, tra cui spiccano, per estensione e importanza, i *Contributi alla filosofia* del 1936/38.

Le note a margine a *L'essenza del fondamento* parlano specificamente di una «autocritica di questo trattato», ad esempio nello scritto del 1957 *Il principio di ragione*<sup>39</sup> e in genere di una provvisorietà e insufficienza della sua argomentazione in riferimento, ad esempio, alla possibilità di operare un autentico «oltrepassamento» della metafisica e dell'ontologia tradizionali<sup>40</sup>. Per quello che riguarda più direttamente la questione della trascendenza, il fulcro dell'autocritica è invece la determinazione nel senso di una relazione di fondamento del rapporto tra «trascendenza» e «differenza ontologica», per cui questo sarebbe inteso come ancora «mescolato e confuso; contratto in una «ricerca» fenomenologico-esistenziale e trascendentale»<sup>41</sup>; nonché l'identificazione implicita tra la trascendenza e la libertà come operazione «attiva» del «fondare» o del «causare».

Più esplicito, invece, il ripensamento della trascendenza che avviene nei *Contributi alla filosofia*. All'interno di una nutrita serie di riferimenti polemici alle opere prodotte dal 1927 al 1929 ossia, grossomodo, da *Essere e tempo* a *Dell'essenza del fondamento* fino al *Kantbuch*, Heidegger ripercorre quella suddivisione dei diversi sensi della «trascendenza» che aveva già articolato nei corsi di lezioni dal 1926 al 1929:

Con «trascendenza» si intende un complesso di cose diverse che contemporaneamente si riconnette in unità. A) la [trascendenza] «ontica»: sull'ente si eleva un altro ente che sta al di là di questo; in senso cristiano: ciò che si eleva al di sopra dell'ente creato in quanto è ciò che crea, il creatore nell'uso del tutto confuso della parola «trascendenza»: la «Trascendenza» (come «Sua Magnificenza!») equivale a Dio stesso, a quell'ente che sta *oltre* tutti gli altri; l'onnicomprendente e quindi universale, chiamato ancora al tempo stesso, tanto per eccedere e incrementare la confusione, l'«essere». B) la trascendenza «ontologica»: si intende l'oltrepassamento (*Übersteigung*) che risiede nel *koinon* in quanto tale, l'entità come il generale (*gene* – Categorie – «oltre» e «prima del» l'ente, *a priori*). Qui il riferimento e il modo della distinzione rimangono del tutto oscuri; ci si accontenta di determinare il *koinon* e le sue conseguenze. C) la trascendenza «ontologico-fondamentale» in *Essere e Tempo*. Qui al termine «trascendenza» viene restituito il suo senso originario: l'oltrepassamento in quanto tale, e viene concepita come tratto caratteristico dell'esser-ci al fine di mostrare con ciò che questo sta già ogni volta nell'aperto dell'ente. A ciò si ricongiunge e al tempo stesso si determina più precisamente la «trascendenza ontologica», nella misura in cui essa viene concepita, in relazione all'esserci e perciò originariamente, come *comprensione dell'essere*. Tuttavia, dal momento che ora e al tempo stesso il comprendere è concepito come progetto gettato, trascendenza significa: stare nella verità dell'essere (*Seyn*), certo senza anzitutto saperlo e farne questione. Dal momento che ora, però, l'esser-ci come *esser-ci* coincide originariamente con l'aperto del velamento, non si può in senso stretto parlare di una trascendenza dell'esser-ci; nell'ambito di questa impostazione la rappresentazione della «trascendenza» deve *scompare* in ogni senso<sup>42</sup>.

L'esser-ci non deve essere dunque più riguardato all'interno di un modo di considerazione «soggettiva» come ciò che attua l'oltrepassamento e l'apertura, bensì deve essere considerato adesso lo spazio originario all'interno del quale l'apertura dell'essere originariamente *accade*. In questo stesso senso, ancora nei *Contributi alla filosofia*, il progetto di riattraversamento storico della filosofia occidentale in direzione di un nuovo pensiero si traduce, tra l'altro, nell'esigenza di ripensare il contesto di rapporti tra differenza e trascendenza che, nelle sue varie formulazioni, aveva orientato l'ontologia fondamentale heideggeriana almeno fino al 1929. All'interno di un paragrafo (il § 132) intitolato *Essere e ente* (*Seyn und Seiendes*) Heidegger svolge infatti il tratto che lega i due termini nel senso di una «differenziazione-distinzione» (*Unterscheidung-Unterschied*), che commenta così:

Questa differenziazione (*Unterscheidung*) è, a partire da *Essere e tempo*, intesa come «differenza ontologica» (*ontologische Differenz*)<sup>43</sup>, e questo con l'intenzione di mettere al riparo la domanda sulla verità dell'essere (*Seyn*) da ogni confusione. Tuttavia questa differenziazione è nel contempo sospinta sulla via (*Bahn*) da cui essa proviene. [...] Per questo motivo ci fu bisogno, nel tentativo di oltrepassamento della prima impostazione della questione dell'essere in *Essere e tempo* e nelle sue propaggini (*Dell'essenza del fondamento* e il libro su Kant), del tentativo alternativo di rendere dominante la «differenza ontologica», di pensare la sua stessa origine e quindi la sua autentica *unità*. [...] Da qui l'aspetto tormentato e ambiguo (*Zwiespältige*) di questa differenziazione. Infatti tanto essa è, pensata a partire dalla sua provenienza, necessaria per ricavare in generale un primo punto

<sup>38</sup> Questo tipo di *Randbemerkungen* agli scritti, in genere non datate e redatte nel corso di più decenni, sono state, relativamente al trattato *Dell'essenza del fondamento*, selezionate da Heidegger ed integrate da F.-W. v. Hermann come note contrassegnate da lettere minuscole in occasione della pubblicazione (1976) della raccolta *Seignavia* nel volume 9 della *Gesamtausgabe*. Cfr. su questo GA 9, 485-487.

<sup>39</sup> GA 9, 123 nota a (79).

<sup>40</sup> Ivi, 126 nota a (82-83) o 131-132 nota c (88).

<sup>41</sup> Ivi, 159 nota b (115).

<sup>42</sup> GA 65, 216-217.

<sup>43</sup> Dove tuttavia, com'è noto, l'espressione *ontologische Differenz* non compare.

di vista sulla questione dell'essere (*Seyn*), tanto essa rimane fatale (*verhängnisvoll*). Infatti la differenziazione scaturisce proprio da un domandare sull'ente in quanto tale (sull'entità). Su questa via però non è mai dato giungere immediatamente alla questione dell'essere (*Seyn*). In altre parole: questa differenziazione diventa l'autentica barriera (*Schranke*) che svia (*verlegt*) un far questione della domanda sull'essere (*Seyn*) e proprio nella misura in cui si tenta, sul presupposto della distinzione (*Unterschied*), di procedere al di là di questa per domandare della sua unità. Questa unità è destinata a rimanere il riflesso (*Widerschein*) della distinzione e non può mai condurre verso quell'origine a partire dalla quale questa differenziazione può venire riconosciuta (*ersehen*) come non più originaria. Per questo motivo non occorre più oltrepassare l'ente (trascendenza), bensì saltare al di là (*überspringen*) di questa distinzione - e quindi della *trascendenza* - e domandare, in modo iniziale a partire dall'essere (*Seyn*), dell'essere e della verità<sup>44</sup>.

Fino a consumare nell'autocritica (§ 199) l'intera dimensione positiva della trascendenza che era emersa nel progetto di ontologia fondamentale:

Anche quando [la] «trascendenza» venga concepita in modo diverso da quanto finora accaduto, vale a dire come *oltrepassamento* (*Überstieg*) e non come il *sopra-sensibile* in quanto *ente*, con la sua determinazione viene fin troppo facilmente equivocata (*verstellt*) l'essenza dell'esser-ci. Infatti [la] trascendenza presuppone un «sotto» e un «al di qua» e corre quindi il rischio di venire fraintesa come azione di un «Io» e di un soggetto. Ed infine anche questo concetto di trascendenza rimane invischiato nel platonismo (cfr. *Dell'essenza del fondamento*)<sup>45</sup>.

Il riferimento conclusivo pone implicitamente il fatto che il problema sollevato in questi passi dei *Contributi* sia lo stesso messo in qualche modo a tema nelle glosse a *Dell'essenza del fondamento*. La revoca della trascendenza come espressione di un residuo occulto di «platonismo» che vizierebbe ancora l'impostazione fondamentale-ontologica proprio nella sua matrice trascendentale sembrerebbe, a questo punto, radicale e senza appello.

## 6. Conclusioni: dal «trascendere» al «transitare»

E, tuttavia, occorre ancora precisare che questa revoca delle matrici «attive» della differenza e della trascendenza, se da un lato obbliga a rinunciare in misura consistente al ruolo fondante della «soggettività» nel processo di costituzione dell'esperienza, dall'altro non corrisponde affatto al tentativo di sganciare l'essere dal rapporto ad un ente privilegiato. La revoca del progetto di ontologia fondamentale produce infatti, insieme alla radicalizzazione della critica alla soggettività, la parallela necessità di ripensare profondamente il ruolo dell'ente-uomo in quanto «luogo» dell'accadere della verità dell'essere stesso.

Anche nella mutata prospettiva della «verità dell'essere», infatti, la necessità del riferimento (*Bezug*) dell'essere all'uomo continua a restare il centro di ogni considerazione che metta a tema la costituzione originaria dell'esperienza in termini di «senso» e «significato»; solo, a questo punto, come qualcosa che non è originariamente in potere dell'esserci fondare o costituire in forza di una riflessione di tipo trascendentale, mentre lo stesso punto di vista trascendentale diventa, invece, il residuo visibile di un movimento più ampio di manifestatività dell'essere stesso.

In questo senso anche il ripensamento della differenza ontologica nel senso di un'apertura destinale cui non corrisponde un «atto» dell'uomo, con la conseguente revoca del movimento ancora «soggettivo» che in qualche modo risuonava nella nozione fondamentale-ontologica di «oltrepassamento», esprime l'esigenza di ripensare il rapporto essere-uomo nei termini di una corrispondenza che non si attua in virtù di un comportamento o di un'attività dell'uomo, ma risulta sempre già costituire quest'attività come il «luogo» della sua manifestazione e realizzazione.

Anche la «revoca» della trascendenza e del suo lessico non corrisponde, in questo senso, né alla scomparsa totale dell'istanza di eccedenza da essa nominata né, a ben vedere, nel movimento che essa intende descrivere.

Il superamento della figura metafisica della trascendenza come «atto dell'oltrepassare» avviene infatti, ancora una volta, in nome di una istanza più originaria che è quella del cosiddetto «transito» (*Durchgang*) o «passaggio» (*Übergang*), per cui, in qualche modo, non è più l'esserci che accede all'essere in virtù dell'oltrepassamento dell'orizzonte ontico, ma è l'essere stesso che recede da questo orizzonte consegnandosi alla comprensione. E tuttavia ciò non implica un recupero del senso «teologico» della trascendenza, in quanto questo movimento dell'eccedere non produce una collocazione dell'essere in una posizione di «eminenza», ma si traduce in una struttura «privativa pura» che Heidegger definisce in termini

---

<sup>44</sup> GA 65, 250-251.

<sup>45</sup> GA 65, 322.

di un «abbandono» dell'orizzonte dell'ente da parte dell'essere o, in riferimento a queste sezioni dei *Contributi*, come un «transito» (*Übergang* o *Überkommnis*) dell'essere *nell'ente*, vale a dire di una remissione piena e integrale dell'essere al luogo in cui la sua manifestazione accade: l'esperienza umana e la capacità di comprensione che ne esprime la significatività.

Il «collocarsi oltre», quel «separarsi per eminenza» secondo cui la tradizione metafisica interpretava il movimento del «trascendere», si converte così, per l'essere, in un «transitare» che, a ben vedere, esprime un suo *radicamento* nell'ente e non una sua «elevazione» al di là di esso. Di questa conversione del movimento (che Heidegger tematizzerà pienamente solo nel decennio 1936-1946) parlano retrospettivamente ancora alcune *Randbemerkungen*, questa volta apposte in margine alla prima edizione del seminario del 1957 su *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*. In quella che figura come nota 84 si precisa infatti come il fatto di parlare di una «transitività» dell'essere non avvenga più, adesso «in senso ontico-ontologico», ovvero nel senso dell'«essere come *transcendens schlechthin!*» Ma «Questo rinvio vorrebbe dire soltanto che l'essere non «è» niente di essente, che non «è» in alcun modo». Il transitivo deve quindi essere inteso nel senso di un *transire* che ha il carattere invece del «lasciare» e del «liberare»<sup>46</sup>.

E nella nota 109 si dice che proprio il *trans* del «transitare», ossia lo *Über* dell'*Über-Kommnis*, non indica quella «trascendenza diretta in senso opposto» che l'ontologia fondamentale ancora articolava secondo una matrice in qualche modo metafisica (platonica)<sup>47</sup>. Prova ne sia che, ancora all'interno di questa glossa, proprio sul prefisso *Über* di *Über-Kommnis* Heidegger traccia una linea in direzione di una frase, «per questo non abbiamo a disposizione alcuna titolazione metafisica, poiché già è pensato a partire dall'*Ereignis*», che, alla luce dell'ultima delle glosse sulla trascendenza in appendice al seminario, definisce a questo punto il «destino» della trascendenza, così come della correlata istanza della differenza, all'interno della nuova impostazione storico-essenziale.

Se si era partiti, come aveva fatto Heidegger, dalla differenza e dalla trascendenza, non occorre più, adesso

Interrogarsi sulla loro provenienza (*fragen nach ihrer Herkunft*), perché questa sta sul «sentiero interrotto» (*auf dem Holzweg*); bensì lasciar correre (*fahren lassen*) la differenza e la trascendenza [...] collocarsi (*Sich einlassen*) nell'«identità» di essere ed ente, il che però significa superare (*verwinden*) l'identità nell'*Ereignis*<sup>48</sup>.

L'interpretazione di questa glossa non è evidentemente semplice. Se la si legge tuttavia in connessione con quanto detto sulla differenza e sulla trascendenza nei paragrafi 110, 132 e 199 dei *Contributi*, Heidegger sembrerebbe qui in qualche modo implicare la medesima impossibilità di risalire, per le vie della trascendenza e della differenza, alla loro origine supposta unitaria. E questo verosimilmente per il fatto che espressioni ancora «relazionali» come «trascendenza» e «differenza» non possono non evocare in qualche modo sempre un'istanza di separazione e opposizione che impedirebbe (a questo punto strutturalmente) di collocarsi in quella dimensione di coappartenenza/remissione originaria e radicale tra essere ed ente (uomo) che sta a monte di qualsiasi «divisione» come anche di qualsiasi «riunione».

La strada che conduce a quella che Heidegger già nei *Contributi* chiamava la «raccolta» (*Sammlung*<sup>49</sup>) originaria dell'essere nell'ente (e dell'ente nell'essere) non sarebbe più, allora, una radicalizzazione della nota di «separazione» che ancora risuona in qualunque rappresentazione, anche non metafisica, della trascendenza. In questo senso la via della trascendenza, come quella della differenza, diventerebbe una strada che occorreva percorrere per dimostrarne la provvisorietà e la natura transitoria. Diventerebbe, nelle parole di Heidegger, un *Holzweg*, un cammino strutturalmente privo di «origine»<sup>50</sup> da cui non si può quindi risalire ad alcuna unità.

Il qualificare la via della trascendenza e della differenza in termini di *Holzweg* starebbe in questo senso ad indicare che non c'è, nella differenza e nella trascendenza (comunque rappresentate a questo punto) la traccia di una possibile «unità originaria» tra essere ed ente che possa essere vista al modo di una autentica «assenza di opposizioni» e di una genuina «coappartenenza» o «raccolta» tra essere ed ente (uomo, pensiero). Potrebbe ancora esserci l'idea di una «identità» che in qualche modo stia a fondamento della separazione

<sup>46</sup> GA 11, 71, nota 84.

<sup>47</sup> GA 11, 73, nota 109.

<sup>48</sup> GA 11, 77, nota 126.

<sup>49</sup> Cfr. GA 65, 35.

<sup>50</sup> L'immagine dell'*Holzweg* allude, com'è noto, a un sentiero che, tracciato dal mezzo del bosco per portare il legno verso valle, presenta quello che per un sentiero comune costituirebbe l'«inizio» come la sua «fine» e quello che costituirebbe invece il punto d'arrivo come un'interruzione o una «mancanza» di meta. Nel linguaggio ordinario l'espressione *auf dem Holzweg sein* può perciò esprimere il senso dell'essere su di una via «priva di sbocco» o addirittura su di una «falsa pista».



stessa, ma questa, a detta di Heidegger, sarebbe una rappresentazione ancora «metafisica» di un riferimento (*Bezug*) dell'essere al pensiero che il pensiero continuerebbe a rappresentarsi in termini di relazione tra termini contrapposti ( $A = A$ ), anche quando, come in Hegel, si intenda questa relazione come una identità che sta a monte (vale a dire al principio e alla fine) di ogni relazione di differenza.

La «raccolta» originaria dell'essere nell'ente contenuta nell'*Ereignis* non sarebbe, allora, né una differenza più originaria di qualunque identità, né un'identità che riassumerebbe già da sempre in sé l'articolazione di tutte le differenze possibili. Sarebbe, invece, l'espressione di un pensiero che intende collocarsi al di là di ogni «relazionalità» di tipo metafisico, «dissolvendo» entro un nuovo sistema di rapporti tra l'essere e il pensiero qualunque opposizione, anche quella che vige ancora, e in qualche modo costitutivamente, nella relazione che «lega» (in forza della capacità rappresentativa umana) due termini in un rapporto di «medesimezza» o «identità».

Ciò che il pensiero a questo punto sembra richiedere è allora un vero e proprio «salto» logico al di là delle relazioni di fondamento che l'identità e la differenza rispettivamente attivano. Un salto che, dal punto di vista ancora metafisico, equivale a re-cedere *dall'*identità e *dalla* differenza verso una nuova figura, la «raccolta», per la quale nessuna logica sintetica (ossia fondata sulle dinamiche rappresentative della «separazione» e della «riunione») può avere parola, ma che, nel suo essere la radice di ogni sintesi e ogni diaresi, risulta a questo punto la condizione di possibilità della parola stessa.